
Tirannie antiche e moderne

Tyrannies, Ancient and Modern

Giovanni Giorgini



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/787>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 giugno 2019

Paginazione: 75-93

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Giovanni Giorgini, « Tirannie antiche e moderne », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 9 | 2019, online dal 01 avril 2020, consultato il 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/787>

Tirannie antiche e moderne

Giovanni Giorgini*

Abstract

Tyrannies, Ancient and Modern

Tyranny is a word imported into Greek vocabulary in the 7th century BCE to identify a new kind of ruler, who does not belong to a dynasty and has a great power. Tyrants started to appear in Greece in that century: sole rulers, they were the extraordinary response to a situation of civil conflict inside the poleis. In this essay I argue that there is a discrepancy between the historical actions of tyrants and the conceptualization of this regime: leaving aside the merits or demerits of the individual tyrants, tyranny came to be seen as the emblem of evil in politics. The crucial fact for this cultural operation was the emergence of democratic ideology in Athens: the tyrant became the mirror-opposite of democratic practices. I then argue that this emblem of political evil re-emerged in many epochs in the history of Western political thought and I focus on the cases of Machiavelli and Tocqueville. I conclude with a view to what kind of tyrant should contemporary democracies fear.

Keywords: Tyranny. Plato. Machiavelli. Tocqueville. Populism.

1. Origine di un termine

Ogni volta che un nuovo termine viene coniato o importato all'interno di un contesto linguistico e culturale, questo avvenimento segnala che i termini a disposizione in quella lingua e in quella cultura non riuscivano a cogliere e descrivere un fenomeno nuovo. È questo il caso dei termini 'tiranno' e 'tirannide'. Essi sono di origine asiatica, nascono nelle regioni anatoliche della Licia e della Frigia e vengono importati nel vocabolario greco nel VII secolo a. C. Le fonti greche, sulla scorta del poeta Archiloco che per primo utilizza il termine *tyrannis* in riferimento a Gige (che regnò sulla Lidia tra il 687 e il 652 a. C.), sono concordi nell'individuare in Gige il primo tiranno. Poco importa se questo significa che Gige fu il primo 'tiranno' per i Greci o, più in generale, fu il primo re ad avere un potere di tipo diverso da quelli precedenti (io propendo per questa seconda ipotesi). L'elemento importante è che con il termine 'tiranno' Archiloco e i successivi autori greci vogliono cogliere due aspetti del potere di Gige che lo contraddistinguono da re e signori precedenti: la novità e la grandezza del suo potere.

Novità e grandezza del potere: sono questi i due elementi che caratterizzano la tirannide rispetto ad altre forme di governo monarchiche, ed è questa la peculiarità di questo regime che viene importata in Grecia. Gige, infatti, instau-

* Università di Bologna, giovanni.giorgini@unibo.it.

rando la dinastia dei Mermnadi dopo aver ucciso il re Candaule e averne sposato la moglie¹, si trovò ad essere un monarca 'nuovo', senza una dinastia alle spalle. Inoltre, eliminando il potere delle aristocrazie locali, Gige costruì una monarchia di tipo accentrato e dispotico ed ebbe un potere molto superiore a quello dei predecessori Eraclidi, perché non limitato da quello dell'aristocrazia terriera; la sua ricchezza, poi, lo rese emblematico dello sfarzo 'orientale' per i Greci. Anche l'ultimo esponente della dinastia Mermnade, Creso, fu celebre per la sua ricchezza e costituisce l'oggetto di tanti racconti a sfondo morale per gli autori greci². La tirannia, dunque, aggiunge due importanti sfumature di significato alla forma di governo monarchica; all'epoca di Archiloco, tuttavia, essa rimane una forma di governo straniera, 'orientale', che i Greci conoscono ma considerano qualcosa di 'altro', 'alieno', estraneo alla propria tradizione politica.

In Grecia antica non erano ignote le forme di governo monarchiche ed esistevano infatti due termini per descriverle: *basileus*, «re», e *basileia*, «regno», identificano un'immagine del re come «pastore di genti», sovrano militare e politico di una comunità, il quale ha un potere i cui termini sono stati negoziati con gli altri aristocratici; un *primus inter pares*, come si evince dai poemi omerici, dotato di prerogative e privilegi specifici. Il termine *anax*, invece, identifica un potere assoluto con caratteristiche sacrali: Zeus, per esempio, viene chiamato *anax*, qualificativo che si può rendere con «sovrano» e «signore». Quando il termine 'tiranno' viene importato in Grecia risponde alla necessità di descrivere un potere nuovo e libero dai vincoli tradizionali imposti dai 'pari', un potere assoluto e fondato su elementi nuovi quali una milizia privata, distinta dall'esercito dei cittadini. Occorre osservare subito che inizialmente il termine 'tiranno' ha una mera funzione descrittiva: esso identifica un nuovo tipo di potere monocratico, assoluto, fondato sull'abilità personale del tiranno e su milizie che rispondono solo a lui; un nuovo personaggio politico, certamente eccezionale (nel doppio senso di fuori dalla norma legale e di dotato di capacità fuori dall'ordinario) ma non necessariamente caratterizzato in senso negativo. Questo uso neutrale del termine continuerà anche in epoca classica e si ritrova spesso nelle tragedie del V secolo a. C.: ha il significato di 'signore' o 'sovrano' ed è impiegato per motivi poetici, di metro, dai tragediografi —anche se talvolta viene usato deliberatamente per questo doppio significato di 'signore' e 'tiranno'³.

2. Le peculiarità del tiranno

Ciò che rende particolarmente interessante la storia della tirannide, antica e moderna, è il fatto che essa comincia ad essere concettualizzata in maniera

¹ I particolari sono narrati da Erodoto in un racconto edificante: Hdt. I, 8-15. Platone, nella *Repubblica*, elabora questa storia aggiungendovi il particolare dell'anello che rende invisibile Gige e lo aiuta nella sua impresa criminale: *Rep.* II, 359b-360d.

² Il più celebre è quello che si trova in Erodoto, I, 30-32.

³ È questo il caso delle *Supplici* di Euripide, per esempio, dove l'araldo tebano sfrutta il duplice significato del termine per fare un elogio della democrazia ateniese. Euripide, *Supplici* vv. 503-8. Si veda Lanza 1979.

negativa in un preciso momento, alla fine del VI secolo a. C., per motivazioni che sono evidentemente ideologiche e non corrispondono ad alcun cambiamento effettivo o drammatico nella storia di questo regime ma coincidono con un momento specifico della storia greca: il primo esperimento democratico, fatto da Clistene ad Atene nel 509 a. C. È mia opinione, infatti, che esista un rapporto dialettico tra l'instaurarsi della democrazia ad Atene, lo svilupparsi di una coscienza civica e di un'ideologia democratica e la concettualizzazione negativa della tirannide, che diventa non soltanto un'opzione politica non più praticabile, ma anche un regime che ha tutte le caratteristiche opposte alla democrazia⁴. In breve, la tirannide diventa l'opposto dell'*isonomia* democratica, di quel «regime di eguaglianza politica» che è la parola d'ordine e il substrato ideologico della democrazia. Di più: il tiranno nega l'idea stessa di politica, concepita come spazio comune retto da una legge valida per tutti (*nomos*) al quale i cittadini accedono su un piano di parità. Il 'tiranno', così come viene concettualizzato e lasciato in eredità al pensiero politico successivo, è un prodotto dell'ideologia democratica.

Un'affermazione così forte necessita di prove. In fondo, si potrebbe obiettare, poeti e uomini politici come Alceo e, ancor più, Solone, furono nemici assoluti della tirannide e dei tiranni loro contemporanei, Pittaco e Pisistrato. Nel caso di Alceo (VII-VI secolo a. C.), però, una lettura attenta delle fonti e delle sue poesie rivela chiaramente come l'odio e il disprezzo del poeta si rivolgano verso la persona specifica di Pittaco: Alceo non odia la tirannide quanto il tiranno Pittaco, reo di aver tradito l'eteria dei suoi fratelli. Si tratta, quindi, dell'odio verso un avversario politico che si è macchiato di tradimento verso il proprio gruppo aristocratico in una situazione di lotta di potere tra leaders di famiglie nobili. Pittaco, per di più, non rovesciò le istituzioni di Mitilene⁵ né usurpò il potere e quindi non era, tecnicamente, un tiranno: fu, infatti, eletto dai cittadini; per questo Aristotele lo definisce un 'esimnete', carica che spiega essere una «tirannide elettiva», come farà Nicola Damasceno, mentre Strabone lo definisce «monarca»⁶. Quanto a Solone, certamente egli si rese conto delle ambizioni di Pisistrato e si oppose alla sua presa del potere (peraltro senza successo). Inoltre, rifiutò le offerte o, in ogni caso, non sfruttò la propria carica di «pacificatore» (*diallaktes*) con l'incarico di redigere leggi (*nomothetes*)⁷ per farsi egli stesso tiranno di Atene. Le ragioni di questa scelta, come emerge dalle sue poesie, stanno nella sua preferenza per un ordinamento politico equilibrato (*eunomia*) nel quale nobili e popolo, ricchi e poveri, potessero vivere armonicamente e felicemente ciascuno con le prerogative che loro spettavano, nella consapevolezza che gli esseri umani sono diseguali e meritano onori diseguali. Più in generale, Solone ha una visione della giustizia divina che «vede senza essere vista» —come avrebbe

⁴ Ho cercato di argomentare più approfonditamente questa tesi in Giorgini, 1993. Sulla nascita di un'«ideologia democratica» ad Atene si veda Lanza, Vegetti, Caiani, Sircana, 1977.

⁵ Lo stesso Alceo, in una sua poesia scritta mentre era in esilio, lamenta di «sentire la mancanza della chiamata alla riunione dell'assemblea e del consiglio» (fr. 130B 3-5): evidentemente le normali istituzioni politiche della città non erano state rovesciate.

⁶ Aristotele, *Politica* III 14, 1285 a37-b2 = fr. Z24 Lobel-Page; Nicola Damasceno 90 F 53 Jacoby; Strabone XIII, 617.

⁷ Plutarco, *Solone* 14.

detto Euripide—⁸ e punisce l'*hybris* del tiranno: «Sempre poi venne la giustizia» —egli afferma in una sua poesia—⁹. Solone si trova a gestire una crisi politica determinata da lotte tra famiglie nobiliari e ritiene che la soluzione debba essere trovata all'interno dell'aristocrazia. Per questo rifugge la tirannide, che implica il porsi al di sopra dell'eguaglianza tra pari che caratterizza i nobili, e implica fare misure radicali e rivoluzionarie, richieste dal popolo, come redistribuire la terra in lotti uguali (*isomoiria*). Nel contempo, Solone non ritiene che il popolo debba avere la stessa parte della nobiltà nella gestione degli affari della città; il *demos* deve avere onori (*timai*) appropriati alla propria condizione. Solone rifugge la tirannia ma non opta neppure per una soluzione in senso democratico della crisi, è fautore di un buon governo fondato sull'armonia tra diseguali.

È mia opinione, pertanto, che le condanne della tirannide che troviamo negli autori prima della fine del VI secolo a. C. siano la manifestazione di inimicizia personale, risultato della lotta per il potere tra famiglie nobiliari; oppure, come nel caso di Solone, discendano dal rifiuto della posizione di tiranno, che implica la rottura dell'eguaglianza tra *homoioi*, uguali, all'interno della classe aristocratica.

Possiamo qui notare un altro aspetto interessante della tirannide arcaica. Contrariamente alla visione che si accredita a partire dal V secolo a. C., e che trova la sua più raffinata espressione nell'immagine platonica del figlio tiranno che uccide i genitori democratici, i tiranni arcaici sono aristocratici che si impongono nelle proprie città in un contesto di lotta per il potere tra fazioni nobiliari. L'aspetto storico rilevante, che diverrà un *topos* nella spiegazione del sorgere della tirannide, è la lotta civile all'interno della città (*stasis*): storicamente, i primi tiranni emersero come leaders di una fazione in un contesto di lotta tra famiglie nobiliari. Queste fazioni, tuttavia, ruotavano attorno agli esponenti delle grandi famiglie aristocratiche, i quali avevano certamente una sorta di programma politico che le differenziava. Nel caso di Solone, per esempio, le sue riforme rivelano il tentativo di dare un nuovo assetto costituzionale ad Atene nel quale il potere fosse più partecipato e diffuso, attraverso una divisione della cittadinanza in classi in base al censo e non alla nascita; e lo «scuotimento dei debiti» (*seisachtheia*), l'abolizione della schiavitù per debiti, sottende un'immagine dell'essere umano elevata, fondata sull'idea che il corpo non possa essere dato in pegno in una transazione economica. Ma il *demos* è assente da questa immagine, non è ancora un soggetto politico attivo, non partecipa alle decisioni politiche. Sarà proprio questa la grande novità, la vera rivoluzione, operata da Clistene: nell'efficace e rapida formulazione di Erodoto, egli «associò il popolo alla propria eteria», «accolse il *demos* nella propria fazione aristocratica» e lo rese un soggetto politico attivo. La condanna della tirannide che troviamo negli autori fino alla fine del VI secolo a. C., dunque, viene dagli aristocratici ed è diretta verso uno di loro che rifiuta però di considerarsi un pari e si erge a superiore; di qui la tipica accusa di *hybris* rivolta al tiranno. Il tiranno arcaico è un aristocratico che agisce in un contesto di lotta tra nobili ma rifiuta di giocare secondo le tipiche regole della

⁸ Euripide, fr. 29A = 255N, v. 3.

⁹ Solone, fr. 13 West. Su Solone si veda Noussia-Fantuzzi, 2010.

nobiltà; non è un capopopolo o l'espressione del *demos*, perché il *demos* non ha valenza politica in quest'epoca.

3. Il tiranno e la città democratica

Con le riforme di Clistene Atene intraprende un cammino innovativo di cui l'autore è ben conscio. Il suo programma politico ruota intorno all'idea di *isonomia*, «regime di eguaglianza politica» pur nel permanere di disuguaglianze in fatto di condizione sociale, ricchezza, istruzione. È mio parere che l'*isonomia* fosse originariamente un concetto di matrice aristocratica, che fotografava l'eguaglianza tra pari vantata dai nobili. In questo senso essa è stata sempre l'opposto della tirannide, come mette bene in luce una poesia conviviale cantata dai nobili nei loro simposi che celebra Armodio e Aristogitone, i «tirannicidi», e databile alla fine del VI secolo a. C. (ma prima delle riforme clisteniche):

Nel mantello color mirto porterò la spada
Come Armodio e Aristogitone
Quando uccisero il tiranno
E resero Atene isonomia¹⁰.

Uccisione del tiranno e nascita dell'*isonomia* sono un unico evento e costituiscono il fondamento dell'ideologia democratica¹¹. Clistene estende questa visione di eguaglianza politica istituita dalla legge a tutti i cittadini ateniesi, facendoli partecipi di quella che era precedentemente un'ideologia aristocratica e, così facendo, «nobilita» l'intera cittadinanza¹². Si sviluppa, così, quella che Mario Vegetti ha definito «l'ideologia della città»¹³, quella visione tipicamente democratica che fa perno sulla nozione di eguaglianza dei cittadini, i quali possono partecipare effettivamente alle decisioni politiche recandosi in assemblea, rivestendo cariche e sedendo come giudici nei tribunali; si elabora, nel contempo, quella visione della città come una casa comune, all'interno della quale vige una legge (*nomos*) che si applica a tutti; si esalta il discorso, l'uguale possibilità di parlare in assemblea, come momento fondamentale di riflessione collettiva che precede la decisione. Il tiranno, da nemico dell'aristocrazia, si trasforma in nemico della città intera.

Perfetta esemplificazione di questa visione si trova nella trattazione della tirannide fatta da Erodoto. Nelle sue *Storie* vengono narrate le vicende di tanti tiranni, alcuni dei quali sono «cattivi» (nel senso di esseri umani malvagi e uomini politici interessati solo al bene privato e della propria famiglia) e altri «buoni»

¹⁰ Ateneo, *Deipnosophisti*, XV, 695a-b. Sul contesto della nascita del culto dei tirannicidi si veda Coppola, 2003.

¹¹ Come si evince anche dalle numerose leggi contro l'instaurazione della tirannide promulgate dalla democrazia ateniese. Si veda Teegarden, 2014.

¹² Da qui deriva quella visione di «nobiltà collettiva» che ritroviamo in tante orazioni ateniesi del V secolo a. C., la celebrazione dell'autoctonia degli Ateniesi che equivale a un marchio di nobiltà. Belle osservazioni in Ober, 1999.

¹³ Si veda il saggio di Vegetti in Lanza, Vegetti, Caiani, Sircana, 1977.

(sempre in senso morale e politico). Nel caso del tiranno di Atene per eccellenza —Pisistrato— Erodoto afferma che

Pisistrato signoreggiò sugli Ateniesi senza sconvolgere le cariche esistenti e senza mutare le leggi, e governò la città sulla base delle istituzioni vigenti, amminstrandola bene e saggiamente¹⁴.

La tirannide in sé, però, per Erodoto è sempre malvagia e condannata senza distinzioni come un pessimo regime in quanto anti-isonomico. Commentando la cacciata dei tiranni da Atene, egli afferma infatti

è chiaro non da questo solo esempio che l'uguaglianza è un bene prezioso, se gli Ateniesi quando erano sotto i tiranni non erano superiori in guerra a nessuno dei vicini, mentre quando si furono liberati dai tiranni divennero di gran lunga i primi¹⁵.

Lo storico di Alicarnasso mette poi in scena un celebre dibattito tra Persiani eminenti su pregi e difetti delle varie forme di governo, solitamente chiamato il *logos tripolitikos*¹⁶. In esso Otane, il sostenitore del «governo della massa», celebra questo regime affermando che esso «innanzitutto non fa nulla di ciò che fa il tiranno» e «ha il nome più bello di tutti, isonomia»: la democrazia viene presentata come l'opposto speculare della tirannide e tra le sue caratteristiche vi è il fatto di avere un potere «soggetto a controllo» (*upeuthynon*) e di presentare tutti i decreti al pubblico (*es to koinon*)¹⁷; questa espressione ha come parallelo il porre il potere «nel mezzo» (*es to meson*), che Erodoto usa in altri luoghi per definire l'antitesi al potere tirannico¹⁸.

Erodoto era un ammiratore dell'Atene democratica e visse all'epoca di Pericle, con le cui politiche si trovò in perfetta sintonia, al punto di partecipare alla creazione della colonia panellenica di Turii voluta dallo statista ateniese per celebrare la grandezza di Atene di fronte a tutto il mondo greco¹⁹. È proprio in quest'epoca, a partire dalla metà del V secolo a. C., che la figura del tiranno viene elaborata a tutto tondo nelle sue diverse sfaccettature e viene messa sulla scena dai grandi tragediografi e utilizzata per fini comici dai commediografi. Il classico lavoro di Diego Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico* mostra magistralmente come Eschilo, Sofocle ed Euripide, con le loro diverse sensibilità, abbiano utilizzato quello che era ormai un idolo polemico nella città democratica per celebrare i valori della democrazia. Eschilo usa i tratti tipici del tiranno per caratterizzare Serse nei *Persiani* (tragedia allestita nel 472 a. C.), a partire dal fatto di «non essere tenuto a rendere conto alla comunità politica» (v. 213). Le *Supplici* sono una celebrazione della democrazia ateniese e delle sue pratiche —il voto per alzata di

¹⁴ Erodoto, I, 59. Sulla trattazione erodotea di Pisistrato si veda Gray, 2007. Questo giudizio è confermato da Tuciddide, VI, 54 e da Plutarco, *Solone* 31. Aristotele, *AP* 16 e Platone, *Ipparco*, 229b arrivano a dire che il suo governo era ricordato come «un'età di Crono».

¹⁵ Erodoto, V, 78. Giudizi simili in V, 66 e V, 91.

¹⁶ Belle osservazioni si trovano nell'ormai classico Bobbio, 1976.

¹⁷ Erodoto, III, 80.

¹⁸ Erodoto, III, 80; III, 142; VII, 164.

¹⁹ In alcune tradizioni manoscritte, nell'*incipit* delle sue *Storie* egli si presenta come «Erodoto di Turii» invece che come «Erodoto di Alicarnasso».

mano, la consultazione con il popolo, il rifiuto del potere assoluto—. Nella trilogia dell'*Oresteia* l'amante di Clitemnestra, Egisto, viene dipinto come il tipico tiranno, uccisore del re legittimo e usurpatore del trono (e del letto). Nel *Prometeo incatenato*, infine, la durezza degli inizi dell'epoca di Zeus viene rappresentata con le caratteristiche della tirannide: Zeus, che qui appare come un tiranno, è un tipo umano più che una forma di governo²⁰. Analogamente, Sofocle utilizza la figura del tiranno per portare sulla scena uno degli aspetti per lui più inquietanti della propria epoca, il disgregarsi dell'*ethos* e della pietà religiosa tradizionali a seguito della critica razionalistica avanzata da nuovi pensatori quali Democrito e sofisti quali Protagora e Prodicco. Sofocle riteneva che queste critiche avrebbero prodotto una *Entzauberung* del cosmo, inducendo l'uomo a pensare di essere il dominatore della realtà e del destino grazie alla propria ragione. È questo, per esempio, lo sviluppo della storia di Edipo nella tragedia appropriatamente intitolata *Oidipous tyrannos*: da buon re, padre dei propri sudditi come appare nella scena iniziale, egli assume gradualmente le fattezze del tiranno, pronò all'ira e al rifiuto del dialogo (nel confronto con l'indovino Tiresia), superbo ed empio nella fiducia della propria ragione senza l'assistenza degli dei, fino al disvelamento finale di essere l'incestuoso assassino del proprio padre²¹. Destino tragico quello di Edipo, degno di un vero tiranno, e al tempo stesso ironico: colui che pensava di essere in grado di vedere più in là di tutti, di saper cogliere la verità mentre gli altri brancolavano nel buio, viene 'disvelato' (nell'etimologia heideggeriana del termine *aletheia*, «sollevarsi nell'illatenza») il peggiore degli esseri umani: egli si riconosce infine «figlio della sorte» e si acceca non sopportando più la propria immagine. Le fattezze del tiranno sono quelle utilizzate da Sofocle anche per dipingere il sovrano di Tebe Creonte nell'*Antigone*: l'ira, il rifiuto del dialogo, il considerare la città un proprio possesso, la paura di congiure, l'ostinazione nelle proprie decisioni. Questi tratti lo rendono incapace di comprendere le ragioni di Antigone, la sua *pietas* verso i parenti morti anche se colpevoli di crimini, il suo appello alle «salde leggi non scritte degli dei» (vv. 454-5).

Il terzo grande tragediografo, Euripide, se possibile caratterizzato ancor più da una sensibilità politica e da una grande attenzione per l'insegnamento dei sofisti, utilizza l'iconografia del tiranno ormai ben nota al pubblico ateniese in maniera più specificamente politica. Nelle *Supplici* (databile attorno al 422 a. C.), per esempio, egli intende celebrare la forma politica ateniese; per fare ciò si serve per contrasto della figura del tiranno: tutta la tragedia è giocata sulla contrapposizione tra la città democratica e lo spettro, continuamente evocato, della tirannide. La banale domanda dell'araldo tebano a Teseo, che simboleggia l'intera città di Atene, «Chi è il signore di questa terra?» (*tis ghes tyrannos*, giocando sulla polisemia del termine) suscita la risposta polemica del re ateniese:

²⁰ Si veda il bel lavoro di Said, 1985.

²¹ Il parricidio era considerato il reato più grave nel diritto penale greco e comportava la polluzione del parricida, della città e dei luoghi. Per questo l'immagine del tiranno parricida ha così tanta rilevanza nell'iconografia del tiranno; essa riceverà nuova linfa concettuale nell'immagine platonica del tiranno nei libri VIII e IX della *Repubblica*, dove Platone opera un profondo cambiamento dipingendo il tiranno come l'opposto del filosofo. Per un originale approccio alla figura del tiranno in Platone si veda Arruzza, 2018; Arruzza sostiene l'interessante tesi secondo cui le critiche di Platone alla tirannide nascondono in realtà la sua critica alla democrazia.

Hai già sbagliato dall'inizio il discorso, straniero, cercando un *tyrannon* qui. Non suddita di un uomo ma libera è la città. Il popolo è sovrano con l'alternanza annuale delle magistrature e non concede privilegio alla ricchezza, ma anche il povero gode di uguali diritti (*ison*)²².

Quello che segue è un vero e proprio dibattito sulla migliore forma di governo, nel quale Teseo elogia i modi e le istituzioni democratiche contrastandole continuamente con il modo di procedere del tiranno. Nelle *Fenicie*, invece, Euripide sceglie di rinarrare lo scontro tra Eteocle e Polinice al centro dei *Sette contro Tebe* di Eschilo, utilizzando le fattezze del tiranno per tratteggiare la figura di Eteocle. Questi rivela alla madre Giocasta che:

Arriverei dove sorgono il sole e gli astri e dove sprofondano sotto terra, se ne fossi capace, per possedere la più grande delle divinità, Tirannide²³.

Euripide ha qui colto un aspetto importante della figura del tiranno. La sua grandezza, il suo essere 'eccessivo' rispetto alla polis, la sua apparente capacità di fare tutto secondo il proprio capriccioso arbitrio sono caratteristiche che lo rendono attraente al cittadino qualunque, anche nella polis democratica. Questa fascinazione per la tirannide rappresenta il lato oscuro, e contrario, dell'ideologia democratica del V secolo a. C. e sarà naturalmente oggetto dell'esame critico di Platone. Da ultimo, la figura del tiranno ha un ruolo centrale attraverso il personaggio di Lico nell'*Eracle*; nome significativo e allusivo, dal momento che significa «lupo», il nemico per eccellenza del gregge dei cittadini e quindi nemico dell'umanità. Questi viene descritto come l'usurpatore che, approfittando della guerra civile a Tebe, si è impossessato del potere spalleggiato da molti ricchi che avevano sperperato i propri averi: il tiranno figlio della *stasis*. Empio, arrogante, «nemico degli dei» egli sarà destinato a una morte cruenta sulla scena, giusto destino di ogni tiranno²⁴.

4. Platone e l'infelicità del tiranno

Allorché Platone mette mano al proprio capolavoro filosofico e politico, la *Repubblica* (attorno al 385 a. C.), la tradizione intellettuale e letteraria gli hanno già consegnato una figura del tiranno delineata a tutto tondo, riconoscibile e condivisa da tutti i cittadini ateniesi. Un «idolo di perversione», certo, il nemico pubblico della città democratica; dotato, tuttavia, di un fascino ambiguo proprio per la sua eccezionalità. Questa ambiguità si ritrova anche nella trattazione di Platone, che da un lato condanna la tirannide senza remissione, impegnandosi a mostrare la mera apparenza dell'onnipotenza e felicità del tiranno; ma che, dall'altra, considera il tiranno un essere umano eccezionalmente dotato e pertanto capace di grandi imprese, come dare origine alla città filosofica, se correttamente educato e consigliato. Il tiranno ha un ruolo importante nella *Repubblica* e fa capolino in molti luoghi, prima di occupare la scena nei libri VIII e IX. È

²² Euripide, *Supplici*, vv. 403-8.

²³ Euripide, *Fenicie*, vv. 503-6.

²⁴ Su questi aspetti si vedano gli interessanti saggi raccolti in Morgan, 2003; inoltre Atack, 2014.

alla sua figura che fa riferimento il sofista Trasimaco nel libro I per esemplificare la felicità dell'uomo ingiusto e la realtà del potere: se una persona commette dei piccoli reati deve pagarne il fio con carcere e multe e viene chiamato con ogni sorta di termini negativi (ladro, schiavista, assassino); mentre se uno commette ogni sorta di crimini contro gli uomini e contro gli dei, come fa il tiranno, viene invidiato dal popolo e chiamato 'beato': questo perché tutti biasimano l'ingiustizia per paura di subirla, non perché non vorrebbero farla²⁵. Nel II libro è il fratello di Platone Glaucone a utilizzare il racconto dell'anello di Gige per mostrare che qualunque essere umano, se certo di non pagarne il fio, sceglierebbe l'ingiustizia invece che la giustizia: questo anello aveva il potere di rendere invisibili e Gige lo sfrutta per uccidere il legittimo re, sposarne la moglie e farsi tiranno della Lidia; qualunque persona, potendolo, farebbe lo stesso perché si troverebbe a vivere «come un dio tra gli uomini». ²⁶ Sarà compito di Socrate mostrare che si tratta solamente di apparenza, che la realtà della tirannide è assai diversa e il tiranno è l'uomo meno libero e più infelice di tutti: un vero e proprio *tour de force* teorico per smantellare un'idea evidentemente diffusa tra i cittadini. È solo nel IX libro che questa realtà viene finalmente disvelata e, con grande enfasi, il tiranno viene proclamato 729 volte più infelice del filosofo²⁷. La tirannide, dal canto suo, costituisce il gradino più basso nella progressiva degenerazione della città perfetta: essa nasce dall'eccessiva libertà presente nella città democratica, dalla lotta tra la fazione popolare e quella dei ricchi spossessati che induce il popolo a cercarsi un «protettore» (*prostates*) che inevitabilmente si trasformerà in tiranno²⁸. Per Platone, dunque, la base politica del tiranno è costituita dal popolo: egli è un demagogo, il leader del popolo contro i ricchi²⁹; la città tirannica è continuamente in preda a guerre, sia tra fazioni all'interno sia verso nemici esterni, in modo che il popolo abbia sempre bisogno di un protettore e di un leader. Se nella tirannide ogni cittadino è schiavo del tiranno, nemmeno questi è, paradossalmente, libero: il tiranno è, infatti, schiavo dei propri desideri più bassi; inoltre, egli non può neppure godere delle cose permesse a un cittadino qualunque, come avere dei veri amici, potersi spostare senza guardie del corpo, assistere a spettacoli pubblici. Rinchiuso dentro al proprio palazzo per paura di congiure, difeso da mercenari, egli vive recluso come una donna, senza potersi fidare di nessuno. Con un suggestivo esperimento mentale, Platone immagina cosa succederebbe se un proprietario di cinquanta schiavi e la sua famiglia si trovasse di colpo su di un'isola senza persone libere che possano aiutarli: l'odio e il disprezzo che tutti gli schiavi hanno per loro li trasformerebbe in facili vittime. Analoga a questa è la condizione del tiranno, che ha paura degli uomini liberi ed è costretto a lusingare degli schiavi³⁰.

Fin qui potremmo pensare che Platone abbia aggiunto solo qualche dettaglio all'immagine del tiranno ormai consolidata ad Atene. L'inizio della scrittura

²⁵ Platone, *Repubblica*, I, 344 b-c.

²⁶ *Ibidem*, II, 359d-360d.

²⁷ *Ibidem*, IX, 587e.

²⁸ *Ibidem*, VIII, 565 d (*phuetai*) e 566e, dove Socrate usa l'espressione *polle ananke*.

²⁹ Si vedano le interessanti osservazioni in Moliterno, 2016.

³⁰ Platone, *Repubblica*, IX, 578e-579c.

della *Repubblica* viene datato a dopo il ritorno di Platone dal primo viaggio in Sicilia alla corte del tiranno Dionisio il Vecchio, avvenuto nel 388 a. C. Egli avrà utilizzato le informazioni tratte da questa esperienza, per esempio il fatto che Dionisio, abile generale, fosse riuscito a rovesciare la democrazia fomentando il popolo contro i ricchi. Ma Platone aggiunge una dimensione di complessità alla propria teoria delle forme di governo legando i regimi politici a configurazioni dell'anima. Egli descrive l'anima umana come divisa in tre parti, caratterizzate dall'amore per uno specifico oggetto: la sapienza; l'onore e la gloria; i possessi materiali e i relativi piaceri. Il regime migliore è quello in cui gli esseri umani (Platone in maniera rivoluzionaria pensa alla possibilità di governanti donne) al potere hanno un assetto dell'anima nel quale la ragione è saldamente al comando. Ma anche il regime perfetto, essendo una costruzione umana, non potrà durare per sempre; con una progressiva decadenza che si scandisce anche come passaggio generazionale, si arriva alla democrazia, nella quale i cittadini seguono anarchicamente ogni sorta di desideri: essa apre le porte al regime peggiore di tutti, la tirannide, nel quale l'uomo al potere ha un'anima dominata dai desideri peggiori, da Eros tiranno (IX, 573 b). Dal momento che è la configurazione dell'anima a determinare la qualità dell'essere umano, nella visione di Platone una persona è innanzitutto 'tiranno' nell'anima; se poi le circostanze lo aiutano, egli prenderà il potere e diverrà tiranno effettivo³¹. Se le circostanze non assecondano il suo ingresso nella dimensione pubblica, egli diventerà un piccolo delinquente 'privato', un rapinatore, uno svalgiatore di case, un sicofante, oppure emigrerà e diverrà un mercenario o la guardia del corpo di un tiranno effettivo (IX, 575b).

D'altro canto, in tutte le sue opere politiche Platone rivela una considerazione speciale per il tiranno: egli è certamente un uomo fuori dall'ordinario, caratterizzato da assoluta malvagità perché la sua superiore dotazione intellettuale è stata rovinata da una pessima educazione: il suo *eros* potente è stato diretto verso i desideri più bassi, invece che verso la ricerca della sapienza. L'immagine del tiranno che emerge dalla *Repubblica* è quindi quella di un filosofo *manqué*, sviato da cattive frequentazioni e cattivi consiglieri.³² Ne discendono due importanti conseguenze. Innanzitutto, se solo fosse possibile rieducare l'anima del tiranno, questo consentirebbe di avere a disposizione in politica un essere umano fuori dall'ordinario; con una tecnica della riconversione dell'anima tirannica, parte di quella *techné tes periagoghes* (l'arte di rivolgere l'anima) di cui parla Socrate, si potrebbe indirizzare il suo *eros* potente verso la filosofia³³. Il risultato sarebbe straordinario, perché il tiranno divenuto filosofo potrebbe riformare il proprio regime e portare alla luce la città perfetta, senza passare per l'assemblea, votazioni, fazioni politiche e così via. In secondo luogo, questo spiegherebbe la caparbia insistenza con cui Platone fece visita ai tiranni di Siracusa, ben tre volte nono-

³¹ La sua sarà così una «tirannide riconosciuta», manifesta (*omologoumene tyrannis*): *Repubblica* VIII, 569b.

³² Ho cercato di argomentare più in dettaglio questa tesi in Giorgini, 2005.

³³ In fondo anche il filosofo viene descritto come dominato dall'amore per la sapienza: *Repubblica*, V, 474c-475b; VI, 490b; VI, 491d-492a; VI, 495a-b. Sull'anima del tiranno si veda il bel lavoro di Waller Newell, 2000.

stante i risultati fallimentari: la speranza di riuscire ad appassionare alla filosofia, in particolare nel caso di Dionisio il Giovane, il tiranno valeva la pena di correre tanti rischi. Platone era fermamente convinto che una rieducazione dell'anima tirannica attraverso la filosofia fosse possibile, soprattutto se ci si fosse trovati di fronte un tiranno giovane e con grandi capacità: questa sarebbe stata la maniera più rapida per instaurare il miglior regime³⁴.

Da ultimo, questo spiegherebbe anche una strana osservazione di Aristotele, che era certamente un profondo conoscitore del pensiero del maestro. Nella sua serrata critica alla visione platonica nella *Politica*, Aristotele critica la teoria delle forme di governo della *Repubblica* osservando, tra l'altro, che Socrate non spiega se la tirannide «sarà soggetta a trasformazioni e, nel caso lo sia, per quale ragione e in quale forma di costituzione passi». E aggiunge: secondo Socrate la tirannide dovrebbe trasformarsi «nella forma prima e migliore di costituzione: in tal modo si avrebbe continuità e un ciclo perfetto»³⁵. Questa affermazione non trova riscontro testuale in nessun dialogo platonico per cui possiamo ipotizzare che si trattasse o di un insegnamento orale di Platone o che Aristotele lo deducesse dalla sua lettura degli scritti platonici. Dal momento che non abbiamo alcun elemento che suffraghi la prima ipotesi, che non dobbiamo tuttavia scartare, concentriamoci sulla seconda. Sappiamo che Platone trasse dalla scuola medica ippocratica la convinzione che «ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, un mutamento nel senso opposto» (*Repubblica* VIII, 564a): dal peggior regime si passerà così al migliore? Nella *Repubblica* e nelle *Leggi* Aristotele poteva trovare argomenti a favore della ricerca di un tiranno giovane e saggio per riformare la tirannide e dare origine a un governo filosofico; mirando alto e sapendo che il risultato, nelle cose umane, è sempre inferiore alle aspettative. Un misto di idealismo e realismo che caratterizza peraltro tutto il pensiero platonico.

Platone consegna in eredità al pensiero politico un'immagine del tiranno che avrà valenza icastica sotto due aspetti completamente diversi. La sua introspezione nella psiche del tiranno rimane insuperata ed è alla base di innumerevoli studi successivi, da Aristotele a Freud e Hannah Arendt. D'altro canto, la sua fiducia nella possibilità del filosofo di rieducare e guidare il tiranno hanno portato molti uomini di pensiero a sognare un'unione di sapere e potere politico, da Aristotele, passando per il Kant della *Pace perpetua* e il Comte della «politica positiva», fino a Carl Schmitt.

5. Idolo di perversione: il tiranno nella storia del pensiero politico

Il pensiero politico greco lascia in eredità al pensiero successivo una figura del tiranno delineata a tutto tondo, nelle sue caratteristiche politiche, morali, psicologiche: non solo una forma di governo, anzi l'opposto di una forma di governo, il dominio di chi occupa lo spazio politico e lo trasforma in un possesso personale. Per questi motivi il tiranno è stato sempre considerato diverso da

³⁴ Platone, *Repubblica*, VI, 502a-c; *Leggi* IV, 706c; 711b-712a; *Settima Lettera*.

³⁵ Aristotele, *Politica*, V 12, 1316a25-36.

altri tipi di governanti monocratici, quali il despota e il dittatore. Non solo per la diversità dei loro contesti politici e culturali: il despota, che etimologicamente è il signore della casa e il proprietario degli schiavi, rimanda all'esperienza asiatica in generale e alla Persia in particolare, per i Greci era una forma di governo aliena; il dittatore era una magistratura della Repubblica Romana, con poteri straordinari ma inserito nell'assetto giuridico della Repubblica. La tirannide viene concettualizzata come qualcosa di straordinario e mostruoso, una non-forma di governo e al tempo stesso qualcosa di più che una forma di governo. Potremmo paradossalmente dire che sarebbe più corretto parlare del tiranno che della tirannide, perché è l'uomo, ritratto a tutto tondo, che viene preso in considerazione dagli autori più del regime³⁶. La vera peculiarità della tirannide consiste nel suo essere qualcosa di più che un regime politico: essa è l'emblema del male in politica.

In quanto icona negativa e polemica, il tiranno ha mostrato una grande flessibilità ad adattarsi ai contesti politici più diversi, pur mantenendo una propria chiara fisionomia³⁷. Sebbene la storia del pensiero politico fornisca numerosi esempi in ogni epoca, intendo proporre qui solamente due: Machiavelli e Tocqueville. Il motivo della mia scelta è semplice: Machiavelli viene, giustamente, considerato l'originatore del pensiero politico moderno; la sua visione della tirannide è però assolutamente in linea con i classici e la novità del suo pensiero emerge solo da un esame attento delle sue opere. Tocqueville, d'altro canto, è stato capace di individuare il nuovo tipo di tirannide che può emergere nelle società democratiche e che quindi dobbiamo ancora temere oggi.

La storia della recezione del pensiero politico di Machiavelli è stata fin dall'inizio assolutamente duplice: quando l'editore Giunta di Firenze diede alle stampe *Il Principe* nel 1532, vi premise un'epistola dedicatoria nella quale avvertiva il lettore che Machiavelli era come un medico, che descriveva i veleni oltre alle medicine, in modo che le persone potessero conoscerli ed evitarli. Era questo l'esordio dell'interpretazione 'repubblicana' del segretario fiorentino che avrebbe proceduto fino ai nostri giorni parallela a quella assai più diffusa, iniziata dal cardinale Reginald Pole, secondo cui Machiavelli era un maestro del male e le sue opere erano state scritte con la mano del demonio³⁸. In un autore così spesso accusato di aver insegnato ai tiranni come mantenere il proprio potere ci potremmo aspettare che la figura del tiranno abbia un ruolo cospicuo. Invece, la prima cosa che si nota investigando questo tema in Machiavelli è proprio l'elusività di questa figura: nel *Principe* nessun governante viene chiamato 'tiranno', anche coloro che nei *Discorsi* vengono così definiti. Un'interessante caratteristica che non ha mancato di suscitare l'interesse di Leo Strauss, che attribuiva questa mancanza al fatto che non è consigliabile (né elegante) pronunciare quel termi-

³⁶ Platone, per esempio, non parla mai di città tirannica per la città governata da un tiranno, diversamente da quello che fa per tutte le altre forme di governo.

³⁷ Esistono diversi, buoni, studi sulla tirannide in generale, sebbene nessuno assuma specificamente l'ottica della contrapposizione tra il tiranno e la città democratica da me qui proposta: si vedano Boesche, 1996; Turchetti, 2001; Newell, 2013.

³⁸ Sull'iniziale ricezione di Machiavelli si veda Anglo, 2005.

ne vicino alle orecchie di un vero tiranno³⁹. Eppure Machiavelli ha ben chiara la distinzione tra principe e tiranno; essa emerge, tuttavia, solo da un accurato esame delle sue opere e rivela una grande affinità con il pensiero politico classico: il tiranno è il governante che distrugge il «vivere libero» delle repubbliche e che mira solo al proprio interesse personale. Diversamente dai classici, però, Machiavelli è assai poco interessato ai tratti morali del tiranno: l'elemento dirimente per lui è l'amore per la città e per il bene comune o, al contrario, il perseguimento dell'interesse privato.

Machiavelli ritiene, innanzitutto, che i principati possano essere ricondotti a due grandi tipologie: «o per uno principe, e tutti li altri servi», dove vi sia un despota che nomina a suo piacimento i ministri che lo assistono nel governare, come nel caso dell'impero Ottomano («el Turco»: si tratta della classica categoria del «dispotismo orientale»); «o per uno principe e per baroni», come nel caso della monarchia francese, dove la classe aristocratica costituisce un contrappeso al potere regio (*Principe* 4). Machiavelli mostra poco interesse per la forma dispotica di governo, che per lui rimanda a un'esperienza orientale, aliena, e si concentra su esempi greci, romani o dell'Europa moderna⁴⁰. Egli eredita dal pensiero classico e medievale l'idea che il crogiuolo della tirannide, le circostanze che favoriscono il suo instaurarsi, sia la situazione di guerra civile, *stasis*; a questa idea egli apporta però un'importante modifica, conscio di quanto questa sia innovativa: egli ritiene che in ogni compagine politica vi siano due fazioni, che con metafora naturalistica chiama «due umori»: i Nobili e il Popolo, i ricchi e i poveri, che hanno inevitabilmente obiettivi e aspirazioni diversi; i nobili vogliono comandare e il popolo vuole essere libero di perseguire i propri interessi senza essere dominato. Questa situazione crea inevitabilmente dissensi e contrasti ma questi non sono nocivi per le città e gli Stati se sono 'incanalati' da buone leggi che impediscono che sfocino in una guerra civile; anzi, contribuiscono all'ingrandimento e alla libertà dello Stato.⁴¹ Machiavelli rende quindi più complessa l'idea classica che la *stasis* genera il tiranno; la lotta tra fazioni è in realtà positiva e diventa esiziale solamente allorché le leggi non riescono a fornire uno sbocco istituzionale o quando i cittadini non le rispettano perché accecati dall'interesse privato. Un ottimo esempio è costituito dal tentativo dei Decemviri di prorogare il proprio potere e rovesciare così la Repubblica Romana. Commentando su questo fatto in *Discorsi* I, 40, Machiavelli osserva come la tirannide si instauri in una repubblica allorché vi sia la prevalenza degli interessi di una parte, del popolo che ricerca un'assoluta libertà o invece dei nobili che vorrebbero assoggettare il popolo:

Notasi adunque per questo testo, in esser nato in Roma questo inconveniente di creare questa tirannide, per quelle medesime cagioni che nascono la maggior parte delle tirannidi nelle città, e questo è da troppo desiderio del popolo di esser libero, e da troppo desiderio de' nobili di comandare. E quando non e' convegno a fare una legge in favore della libertà, ma gettasi qualcuna delle parti a favorire uno, allora è che subito la tirannide surge.

³⁹ Strauss, 1970. In generale mi permetto di rimandare a Giorgini, 2008.

⁴⁰ Si veda il giudizio in *Discorsi*, II, 2 dove Machiavelli parla dei principi orientali, barbari, distruttori di paesi e dissipatori di tutte le civiltà degli uomini.

⁴¹ *Discorsi*, I, 4-5.

Questo è per Machiavelli l'aspetto dirimente, il fattore che permette di distinguere il principe dal tiranno: la ricerca del bene comune. Questa idea non potrebbe essere espressa più chiaramente che in questo passo dei *Discorsi*:

E se la sorte facesse che vi sorgesse un tiranno virtuoso, il quale per animo e per virtù d'animo ampliasse il dominio suo, non ne risulterebbe alcuna utilità a quella repubblica, ma a lui proprio: perché e' non può onorare nessuno di quelli cittadini che siano valenti e buoni, che egli tiranneggia, non volendo aver sospetto di loro. [...] Talché dei suoi acquisti solo egli ne profitta, e non la sua patria⁴².

Comprendiamo così perché Machiavelli chiama 'principe' Oliverotto da Fermo, che aveva ucciso lo zio che lo aveva allevato per usurpare il suo potere, mentre definisce 'tiranno' Giulio Cesare: essere 'tiranno' è una colpa politica, non morale o giuridica. Cesare pose fine alla libertà della Repubblica Romana e pertanto per Machiavelli fu un tiranno⁴³. Analogamente, Giovampagolo Baglioni di Perugia non viene chiamato 'tiranno' perché aveva ucciso cugini e nipoti per governare la città e aveva un rapporto incestuoso con la sorella; bensì perché avendo l'opportunità di uccidere Papa Giulio II e dimostrare «quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro», per viltà non lo fece: egli fu incapace di essere «onorevolmente cattivo» e di fare qualcosa di grande⁴⁴.

Tuttavia, la figura paradigmatica per comprendere la visione della tirannide di Machiavelli, e l'innovatività della sua trattazione, è costituita dal tiranno di Siracusa Agatocle, esempio di persona che ascese al principato per mezzo di sceleratezze. Machiavelli elogia a più riprese la sua virtù politica e militare e usa per lui gli appellativi 'principe' e 're', mai tiranno: questo perché Agatocle aveva di mira nelle sue azioni il bene comune dei cittadini di Siracusa; egli governò «senza alcuna controversia civile», ossia pacificando il conflitto tra fazioni. Tuttavia, nefandezze come quelle da lui commesse possono procurare il potere ma non la gloria, che è il fine cui deve aspirare il principe. La complessità del giudizio di Machiavelli sulla tirannide emerge anche da un altro elemento. L'umanità di Agatocle induce infatti Machiavelli a tracciare la famigerata distinzione tra crudeltà bene o male usate, dove le prime sono quelle commesse, se costretti, in nome del fine supremo per l'uomo politico —la conservazione dello Stato— e quindi alla fine si convertono nell'utilità dei sudditi; le seconde sono quelle fini a se stesse che dipendono dall'innata malvagità del governante. Emerge qui con chiarezza come Machiavelli abbia un'acuta consapevolezza che il male rimane tale («se del male è licito dire bene», egli commenta) anche quando il principe è necessitato a farvi ricorso (*Principe*, 8)⁴⁵. Si comprende, allora, come Machiavelli giochi volutamente sul doppio significato del termine 'virtù' in questo capitolo: egli commenta, infatti, che «non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione»; queste azioni sono evidentemente contrarie alla virtù etica e Machiavelli non è il propugnatore di una nuova teoria morale. Agatocle possiede però virtù politica

⁴² N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 2. L'intero capitolo illustra come la tirannide sia l'opposto del «vivere libero» e del bene comune.

⁴³ *Discorsi*, I, 10.

⁴⁴ *Ibidem*, 27.

⁴⁵ *Principe*, 8. Si vedano le belle osservazioni di McCormick, 2015a e 2015b.

perché è stato in grado di eliminare gli aristocratici che davano origine a lotte tra fazioni a Siracusa ed ha pertanto beneficato l'intera città. Assente dalla riflessione machiavelliana è invece la questione della legittimità del governo, che viene semplicemente identificata nella sua effettività storica. Viene in questa maniera obliterata tutta la tradizione giuridica medievale che distingue tra tirannia *ex defectu tituli* e tirannia *ab exercitio*, tra assenza di un titolo legittimo, e dunque usurpazione del potere, e modalità violenta dell'esercizio del potere⁴⁶.

In conclusione, Machiavelli recepisce l'elemento fondamentale della tirannide codificato dai classici: la tirannide è la negazione della libertà e del governo della legge, è l'opposto del «vivere civile e libero». ⁴⁷ La sua innovazione consiste nel non ritenere la crudeltà e la violenza determinanti per considerare tiranno un governante. L'esperienza delle guerre civili a Firenze e delle guerre in Italia lo avevano persuaso che senza Stato non sia possibile avere una vita etica o anche solo normale, non sia possibile la vita *tout court*. Egli ne concluse che, dal momento che la priorità del governante è salvare lo Stato, egli si troverà talvolta in circostanze che lo costringeranno a compiere azioni malvage, immorali ed empie. In quelle circostanze, dovere verso la patria, valori morali e fede religiosa sono inevitabilmente in contrasto e in questo risiede il lato drammatico, tragico della politica.

Il significato evocativo del termine 'tirannide' è ancora evidente e spiega la scelta di Alexis de Tocqueville di usarlo per individuare il nuovo pericolo che egli vede all'orizzonte per le società democratiche. Nella *Démocratie en Amérique* (1835-1840) Tocqueville, scrivendo in un'Europa appena uscita dalle guerre tra le grandi monarchie nazionali e ancora ben lungi dall'essere democratica, non solo prevede che la democrazia sarà il regime più diffuso ma scorge anche un possibile pericolo per le società democratiche: queste devono paventare che tiranna divenga la maggioranza più che un singolo individuo. La tendenza, osservata negli Stati Uniti, dei regimi democratici di concentrare tutta l'attività governativa nel solo potere che emana direttamente dal popolo, il legislativo, in assenza di freni e contrappesi, determina un'onnipotenza della maggioranza che si estrinseca innanzitutto sul potere legislativo, il quale risulta schiavo delle passioni volubili e momentanee del popolo, e quindi si riversa sull'esecutivo. Sono questi i pericoli del «dogma della sovranità popolare», che tende a «concentrare tutta l'autorità governativa nelle mani del solo potere che emana direttamente dal popolo»⁴⁸. Tale potere si estende poi sul piano sociale e arriva a imprigionare anche il pensiero: è questa la nuova tirannide che devono temere i popoli democratici, la «tirannide della maggioranza», la quale produce un conformismo di massa cui non servono catene e carnefici perché «trascura il

⁴⁶ Si veda per tutti il *Tractatus de tyranno* di Bartolo da Sassoferrato, scritto tra il 1355 e il 1357. Bartolo rifiuta l'idea platonica che il tiranno sia tale anche nell'anima, ripresa da Gregorio Magno nei suoi *Moralia super Job* XII, 38, che aveva parlato dell'esistenza di una tirannia nella coscienza umana, che si esprimeva come desiderio di oppressione; Bartolo afferma recisamente che vi può essere tirannide solamente dove si esercita una giurisdizione perché al giudice e al giurista non interessano i pensieri ma gli atti. Su Bartolo si veda l'ottimo Quaglion, 1983.

⁴⁷ N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 9. Cfr. *Discorsi*, III, 3 e III, 7.

⁴⁸ Tocqueville, I, 1, cap. 5.

corpo e punta diritto all'anima», un conformismo alimentato da un insaziabile amore per l'eguaglianza che prevarica financo l'attaccamento all'idea di libertà. A questo nuovo genere di tirannide, che minaccia la libertà sul piano sociale, fa *pendant* un regime politico, bollato spregiativamente come «dispotismo paterno» che, togliendo all'individuo ogni desiderio di partecipare agli affari pubblici, lo rinchiude egoisticamente nella ristretta cerchia formata da amici e parenti, relegandolo in una dimensione privata dove la sopita passione politica è sostituita dalla «caccia ai piaceri consentiti», dal «materialismo onesto»⁴⁹. Tocqueville ha colto qui un elemento importante della democrazia: essa non è solamente un insieme di istituzioni, ma anche un sistema di valori fondato sull'eguaglianza e sulla libertà. Pertanto, la democrazia tende a creare cittadini privi di originalità e carenti di idealità, che si rifugiano nel privato, nel circolo dei piccoli interessi domestici. E così:

Quando penso alle piccole passioni dei nostri contemporanei, alla fiacchezza dei loro costumi, all'estensione della loro istruzione, alla purezza della loro religione, alla dolcezza della loro etica, alle loro abitudini laboriose e ordinate, al contegno che conservano quasi tutti tra i vizi come nella virtù, mi convinco che essi troveranno nei loro capi dei tutori e non dei tiranni⁵⁰.

Rovesciando un luogo comune vecchio di secoli e guardando al futuro, Tocqueville preconizza così che la tirannide possa coesistere con istituzioni democratiche in una forma di governo in cui la libertà è insensibilmente e volontariamente limitata dai cittadini stessi. Chiusi nel loro «individualismo», trascurando la dimensione pubblica, i cittadini dei regimi democratici sono pronti a lasciare occupare la sfera pubblica da un «potere immenso e provvidenziale», che agisce in maniera suadente; un dispotismo (la scelta non è casuale: è il potere del padre sui figli e del padrone sugli schiavi) «paterno», che diversamente dal buon padre vuole mantenere i cittadini nello stato infantile⁵¹. Tocqueville ha colto perfettamente come questo nuovo genere di dispotismo abbia in comune con quello antico un elemento fondamentale: la spolticizzazione della vita del cittadino, la sua relegazione nella dimensione privata.

6. Quale specie di tiranno dobbiamo temere oggi?

Nel vocabolario politico contemporaneo la tirannide, in quanto regime, ha conservato solo alcune delle sue caratteristiche specifiche: il termine viene usato in maniera alquanto intercambiabile con dittatura, despotismo, totalitarismo. È poi molto di moda sostenere che il 'populismo' (qualunque cosa questa espressione voglia significare)⁵² conduce inevitabilmente alla tirannide —un'idea aristocratica e di chiara ascendenza platonica—. Il tiranno, invece, ha mantenuto meglio i propri connotati e infatti usiamo questo termine per caratterizzare go-

⁴⁹ Tocqueville, II, 2, cap. 11.

⁵⁰ *Ibidem*, 4, cap. 6.

⁵¹ *Ibidem*, 4, cap. 7.

⁵² Per un primo orientamento si veda Mueller, 2017. Mueller è dell'avviso che il populismo conduca inevitabilmente a un governo autoritario.

vernanti non solo duri e monocratici (come i dittatori) ma anche per sottolineare la loro violenza e bassezza morale.

L'esperienza del Novecento ha aggiunto nuovi elementi alla nostra conoscenza della tirannide, caso mai avessimo avuto bisogno di imparare nuove cose su di essa. I regimi totalitari, come ha mostrato quasi settant'anni fa Hannah Arendt,⁵³ hanno utilizzato i nuovi mezzi tecnici a loro disposizione, e in particolare i mass-media, per cercare non solo di reprimere il dissenso ma anche di «fabbricare il consenso» (l'espressione è di Walter Lippmann)⁵⁴ attorno a un'ideologia dominante. Essi hanno dimostrato ciò che Platone aveva già perfettamente compreso: esiste un rapporto stretto tra anima e forma di governo, perché il regime politico plasma l'anima dei cittadini. I regimi totalitari del Novecento miravano a creare un nuovo tipo di essere umano, l'*homo fascisticus* se si vuole, lavorando sull'anima delle persone attraverso un martellante lavoro di propaganda; essi hanno avuto l'effetto aggiuntivo di avere cittadini obbedienti ma raramente capaci di originalità.

Penso che i cittadini e i governanti degli Stati europei contemporanei abbiano compreso la lezione dei totalitarismi del Novecento ed esperienze di governi di quel tipo siano oggi, fortunatamente, irripetibili. Questo non significa tuttavia che la tirannide sia scomparsa dall'orizzonte politico. Limitando la mia osservazione all'Europa e agli Stati Uniti, perché l'esperienza degli Stati del Sud America e dell'Asia è diversa e risponde a categorie politiche differenti, ritengo che oggi siano due gli aspetti preoccupanti, e potenzialmente forieri di una nuova tirannide, dalle forme ancora una volta differenti da quelle precedenti ma con la caratteristica fondamentale in comune con esse: la spolticizzazione della vita del cittadino.

Mi sembra, innanzitutto, che la globalizzazione economica abbia prodotto due risultati divergenti: da un lato essa ha innegabilmente fatto uscire dalla povertà milioni di persone nei paesi emergenti, sottratte a un destino di miseria; dall'altro, essa ha creato un'oligarchia mondiale di persone così ricche da poter sfuggire o fare concorrenza alla sovranità degli Stati. Per «spezzare le reni alla Grecia» non è più necessario mandare gli Stukas e il generale Cavallero; è sufficiente avere un computer e centinaia di milioni di euro per affossarne il debito e costringerla ad accettare condizioni che includono una forte riduzione della propria sovranità. Quando le decisioni importanti vengono prese altrove, a Bruxelles e non ad Atene, le elezioni, il parlamento, la sovranità popolare sono soltanto una facciata perché le scelte dei cittadini divengono irrilevanti. Questa nuova oligarchia mondiale ha un progetto politico ed esso è evidentemente in contrasto con gli interessi del 'popolo' (in realtà della maggioranza delle persone).

In secondo luogo, dopo la caduta del muro di Berlino e il crollo del comunismo si era aperta un'era nella quale sembrava che democrazia e liberalismo si sarebbero progressivamente ma inarrestabilmente diffusi in tutti i paesi. L'evento

⁵³ Si veda il classico Arendt, 2017.

⁵⁴ Si veda Lippmann, 1995.

dell'11 settembre 2001 e tutto ciò che è seguito hanno invece mostrato che uguaglianza e libertà non sono ideali universali o incontrastati. Vi sono persone che non sanno cosa farsene di tutta la libertà che le odierne società liberali offrono e preferiscono il conforto dell'ordine tradizionale e delle ingiunzioni dell'autorità religiosa. Sono questi i due nuovi, diversi, tipi di potenziale tirannide: quello *soft* (uso di proposito la lingua della globalizzazione), che esautora e lascia vivere i cittadini nel privato della dimensione economica; e quello duro, che impone loro dogmi e comportamenti. Nella loro assoluta diversità, essi hanno in comune il voler fare uscire i cittadini dalla dimensione politica, offrendo loro in cambio la prosperità economica o la salvezza dell'anima.

Bibliografia

- Anglo, S. (2005). *Machiavelli: The First Century*, Oxford, Oxford University Press.
- Arendt, H. (2017). *Le origini del totalitarismo* (1951), tr. it. Torino, Einaudi.
- Arruzza, C. (2018). *A Wolf in the City*, Oxford, Oxford University Press.
- Atack, C. (2014). *The Discourse of Kingship in Classical Athenian Thought*, «Histos», 8, 330-363.
- Bobbio, N. (1976). *La teoria delle forme di governo*, Torino, Giappichelli.
- Boesche, R. (1996). *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, University Park, Pennsylvania University Press.
- Coppola, A. (2003). *Milziade e i tirannicidi*, «Historia», 52, 283-299.
- Giorgini, G. (1993). *La città e il tiranno*, Milano, Giuffrè.
- (2005). *Il tiranno* in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Napoli, Bibliopolis.
- (2008). *The Place of the Tyrant in Machiavelli's Political Thought and the Literary Genre of The Prince*, «History of Political Thought», 29, 230-256.
- Gray, V. (1997). *Reading the Rise of Pisistratus: Herodotus I. 56-68*, «Histos», 1, 128-153.
- Lanza, D. (1979). *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi.
- Lanza, D., Vegetti, M., Caiani, G., Sircana, F. (1977). *L'ideologia della città*, Napoli, Liguori.
- Lippmann, W. (1995). *L'opinione pubblica* (1922), tr. it. Roma, Donzelli.
- Machiavelli, N. (1997). *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* in *Opere*, vol. I, Torino, Einaudi.
- McCormick, J. (2015a). *Machiavelli's Inglorious Tyrants: On Agathocles, Scipio and Unmerited Glory*, «History of Political Thought», 36, 29-52.
- (2015b). *Of Tribunes and Tyrants: Machiavelli's Legal and Extra-Legal Modes for Controlling Elites*, «Ratio Juris», 28, 252-266.
- Moliterno, L. G. (2016). *Quale demagogia? Riflessioni a partire da Platone*, «Teoria Politica» NS, 6, 361-381.
- Morgan, K. A. a cura di (2003). *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press.
- Mueller, J.-W. (2017). *What is Populism?*, London, Penguin.
- Newell, W. R. (2000). *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- (2013). *Tyranny. A New Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Noussia-Fantuzzi, M. (2010). *Solon the Athenian, The Poetic Fragments*, Leiden, Brill.
- Ober, J. (1999). *The Athenian Revolution*, Princeton, Princeton University Press.
- Quagliani, D. (1983). *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Firenze, Olschki.
- Said, S. (1985). *Sophiste et Tyran ou le problème du Prométhée enchainé*, Paris, Klincksieck.

- Strauss, L. (1970). *Pensieri su Machiavelli* (1958), tr. it. Milano, Giuffrè.
- Teegarden, D. A. (2014). *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*, Princeton, Princeton University Press.
- Tocqueville, A. de (1972-1973). *La democrazia in America* in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino, Utet.
- Turchetti, M. (2001). *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France.